

Werk

Titel: Zwei Wunderbegriffe. Zur Auseinandersetzung mit Carl Stange

Autor: Wendland, Johannes

Ort: Tübingen

Jahr: 1916

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?507831411_1916_0026|log34

Kontakt/Contact

[Digizeitschriften e.V.](#)
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

✉ info@digizeitschriften.de

Zwei Wunderbegriffe.

Zur Auseinanderziehung mit Carl Stange.

Von Professor D. Johannes Wendland in Basel.

1.

Die Debatten der letzten Jahre über den Wunderglauben und Wunderbegriff, an denen sich Beth¹⁾, Herrmann²⁾, Seeberg³⁾, der Schreiber dieser Zeilen⁴⁾, Hunzinger⁵⁾, zuletzt Stange⁶⁾ u. A. beteiligt haben, hat zu keinem einheitlichen Resultat geführt. Ja man kann fragen, ob der Eifer der Behandlung in Verhältnis zu dem Gewinn steht, der gewonnen wurde. Sofern die Selbständigkeit und Eigenart der religiösen Erfahrung durch diese Erörterungen aufs Neue geklärt ist, aber andererseits auch gezeigt ist, daß der religiöse Glaube nicht beziehungslos aller wissenschaftlichen Weltklärung gegenübersteht, wird die Behandlung der Frage nicht vergeblich gewesen sein. Der Ausgangspunkt in der ganzen Frage ist noch heute bei Schleiermacher zu finden. Dieser hat mit großer Klarheit gezeigt: wir können nicht, wie die alte Theologie es ver-

1) Die Wunder Jesu, 1905; Das Wunder, 1908 (Bibl. Zeit- u. Streitfragen II, 1 und IV, 5).

2) Offenbarung und Wunder, 1908.

3) Artikel „Wunder“ in Herzog-Haucks Real-Enzyklopädie, 3. Aufl. Bd. 21 S. 558—567; Vgl. auch „Der evang. Glaube und die Tatsachen der Heilsgeschichte“, Abhandlungen „Zur systematischen Theologie“ S. 127—156.

4) J. Wendland, der Wunderglaube im Christentum, 1910.

5) Das Wunder, 1912. — Dazu Rudolf Paulus, Zum religiösen Begriff des Wunders und der Natur, ZThK. 1914 S. 200—240.

6) Naturgesetz und Wunderglaube (Christentum und moderne Weltanschauung II), 1914.

suchte, zwei Klassen von Ereignissen unterscheiden, natürliche und übernatürliche. Denn wir können nicht zwei Arten des Wirkens Gottes von einander sondern: das gewöhnliche Wirken Gottes, kraft dessen er gemäß der Naturordnung wirkt, und das außergewöhnliche Wirken, durch das er hin und wieder über die Ordnung der Einzelursachen hinaus in die Welt eingreift. Aus einem doppelten Grunde ist dies unmöglich, aus einem wissenschaftlichen und einem religiösen. Philosophisch-wissenschaftlich läßt sich niemals eine transzendente Kausalität feststellen. Die wissenschaftliche Erklärung wird sich in keinem Falle zu der Ableitung eines Einzelereignisses aus einem übernatürlichen Eingreifen gezwungen sehen. Sie wird bei Unerklärlichem, Rätselhaftem stehen bleiben müssen, aber niemals die immanente Weltbetrachtung überschreiten können. Die religiöse Weltbetrachtung aber muß ebenso sehr das Gewöhnliche und das Außergewöhnliche, das Begreifene und das Unbegreifliche aus Gott herleiten; Gott wirkt gleichermaßen in allem. Die alte Wunderauffassung legte für die gewöhnlichen Ereignisse unwillkürlich eine heidnische Trennung von Gott und Welt zu Grunde. Wer im Interesse der Lebendigkeit Gottes Wunder fordert, ist insofern auf falschem Wege, als er für die gewöhnlichen Ereignisse ein unlebendiges, unpersönliches Walten Gottes voraussetzt. An die Stelle einer Zweiteilung der Ereignisse muß die Betrachtung von zwei Gesichtspunkten aus gesetzt werden. Der religiöse Glaube darf und muß erkennen, daß Gott in allem waldet und überall in geheimnisvoller Weise seinen Willen durchführt. Sofern wir dagegen etwas wissenschaftlich begreifen, müssen wir es in Zusammenhang mit Anderem stellen und von ihm ableiten. Beide Betrachtungen müssen wir auf sämtliche Ereignisse ausdehnen. Eine beschränkt nicht die andere. Daher kann Schleiermacher sagen: „Wunder ist nur der religiöse Name für Begebenheit; jede, auch die allernatürlichste, sobald sie sich dazu eignet, daß die religiöse Ansicht von ihr die herrschende sein kann, ist ein Wunder“¹⁾. Aber die unmittelbare Beziehung einer Er-

1) Reden über die Religion 1. Aufl. S. 118, ed. Pünjer S. 115. Dazu die Anmerkung 16 zur 2. Rede. Glaubenslehre² §§ 46—47; 13—14; 34. — Es ist mir nicht ganz verständlich, wie Stange S. 74—80 in seiner Kritik der Ausführungen Schleiermachers über das Wunder sagen kann: Das Wunder solle nach Schleiermacher nur „die individuelle Eigenart“ eines Ereignisses oder einer Lebensform, z. B. des Christentums bezeichnen. Die Hauptsache

scheinung auf das Unendliche schließe doch nicht aus, daß sie nicht eine ebenso unmittelbare Beziehung auf das Endliche, auf die Natur hat.

Diese Ausführungen haben sehr stark gewirkt, auch auf die, welche sich mit Schleiermachers Lösung nicht befreunden. Das „Extrawunder“ ist bedeutungslos und überflüssig geworden, wenn alles ein Wunder ist. Die modernen Apologeten des Wunders, Herrmann, Hunzinger, Stange, ebenso meine Schrift über das Wunder, stehen insofern auf Schleiermachers Schultern, als sie

wird bei Stange übersehen: die Beziehung einer Begebenheit auf das Unendliche oder die Fähigkeit eines Ereignisses, in Beziehung zu Gott gesetzt zu werden gibt ihr den Charakter des Wunders.

Daher trägt die Bemerkung Stanges nichts zur Kritik Schleiermachers bei, daß wir von der individuellen Eigenart einer bestimmten Form des Lebens auch ohne Rücksicht auf die Frömmigkeit reden dürfen, z. B. bei der ästhetischen und ethischen Betrachtung des Lebens (S. 77). Dies hat Schleiermacher natürlich gewußt. Ich verstehe auch nicht, wie Stange (S. 76) sagen kann: der Ausdruck Schleiermachers „von Gott gewollt“ (in der 16. Anmerkung zur 2. Rede) bedeute nicht: durch Gott hervorgebracht, sondern: dem Inhalt des göttlichen Willens entsprechend. Das von Gott Gewollte ist nach Schleiermacher nicht in seinem isolierten Für-sich-sein von Gott hervorgebracht, sondern zusammen mit allem Uebrigen. Daher ist es auch nicht verwunderlich, daß Schleiermacher neben den Gedanken, daß das Einzelne in seiner Besonderheit eine Offenbarung des Uebernatürlichen sein kann, eine zweite ergänzende Ausführung treten läßt. Wir stellen das Einzelne ferner in einen Zusammenhang mit allem Uebrigen. Diese doppelte Betrachtungsweise rührt, wie Stange (S. 78) ganz richtig sagt, von dem Unterschied zwischen Anschauung und Denken her. Daß dieser Gegensatz an und für sich ganz indifferent ist gegen den Gedanken der Religion, hat Schleiermacher sehr wohl gewußt. Denn sowohl die Anschauung wie das Denken kann mit dem religiösen Bewußtsein verbunden werden. Daher ergeben sich auch bei Schleiermacher zwei religiöse Aussagen. Das Individuelle offenbart uns Gott. Aber auch der ganze Naturzusammenhang steht in Abhängigkeit von Gott. Beide Betrachtungen stehen durchaus nicht in Gegensatz zu einander, wie Stange (S. 79 f.) meint, sondern ergänzen sich. Eine Beeinträchtigung der Eigenart des Gottesglaubens kommt erst dadurch zustande, daß Schleiermacher (Glaubenslehre 2. Aufl. § 46, vgl. § 34) das Bedingtsein durch den Naturzusammenhang und die Abhängigkeit von Gott gleichsetzt. In Wahrheit fallen beide nicht zusammen, sondern vertragen sich mit einander. An diesem Punkte zeigt sich, daß Schleiermachers Begriffe von Welt und Natur eine maßgebende Bedeutung für den Gottesbegriff gewinnen.

den Begriff des Wunders für das gesamte Walten Gottes gebrauchen. Dann ist aber die Folge: Die Wunderfrage verliert ihre Dringlichkeit. Sie ist im Grunde gleichgültig. Denn ob es nun besondere Ereignisse gibt, die in einer Weise wie keine andere den Namen „Wunder“ verdienen, oder nicht, so muß doch die lebendige Beziehung Gottes zur Welt, sein unmittelbares Wirken im Weltleben, das man in sonderlicher Weise im Wunder fand, überall, auch im gewöhnlichen Geschehen, angenommen werden. Es liegt nicht so, daß das „Wunder“ einer naturalistischen Weltbetrachtung zu Liebe gestrichen wird. Sondern alles Geschehen wird auf die Höhe gehoben, die das Wunder für einige Ereignisse behauptet. Dabei wird zugegeben werden müssen: Nicht alle Ereignisse wecken in uns in gleicher Weise das Gefühl des göttlichen Allwirkens, sondern einige Ereignisse sind hierzu besonders geeignet. Darum ist die Entstehung des „Wunderglaubens“ im spezifischen Sinne und das zähe Festhalten an ihm psychologisch begreiflich. Das, was dem Menschen den stärksten Eindruck von Gottes Walten gemacht hat, wird auf eine einsame Höhe gestellt und der Analogie des sonstigen Waltens Gottes entnommen. Zwar gibt man zu, daß Gott in allem wirkt und nicht „das Eine ihm gleichsam leicht, das Andre schwer“ wird. Trotzdem fühlt man das Bedürfnis, „das Sonderliche des Wunders“¹⁾ scharf zu pointieren. Gott soll im Wunder doch wieder andersartig wirken als sonst. Wie ist dies zähe Festhalten zu erklären? Ich glaube, aus folgendem Grunde. Wenn die Wunder als besondere Kategorie von Ereignissen aufgegeben werden, so fürchtet man, dann zeige sich, daß es gar nicht ernst gemeint war, wenn alles auf die Höhe gehoben werden sollte, die früher das singuläre Wunder gehabt hatte.

„Denn freilich wenn alles ein Wunder ist, so ist auch wieder nichts ein Wunder.“ So hat schon Schleiermacher²⁾ den Einwurf seiner Gegner hören zu können gemeint. Nur wenn es besondere Wunder gibt, scheint die Lebendigkeit Gottes festgehalten werden zu können. Fallen diese fort, so fürchtet man, das besondere Walten Gottes in der Person Jesu wie in der sie vorbereitenden Geschichte und in dem Heilsleben der Menschen falle fort. Schließlich kapi-

1) Th. Kaftan braucht die angeführten Worte Neue kirchliche Zeitschrift 1915 S. 174.

2) Anm. 16 zur 2. Rede über die Religion.

tuliere dann doch die religiöse Weltbetrachtung vor der irreligiösen. Gott werde nur ein anderer Name für die Kausalität der Welt oder für die Naturordnung. Er werde nur zum Beziehungspunkt der Naturgesetze. Schließlich seien wir dann doch restlos in der Hand der Natur; die Begriffe Welt, Natur, Kausalität, triumphieren über den Gedanken Gottes. Deistische oder pantheistische Vorstellungen beeinträchtigen den christlichen Gottesglauben. Nur wenn man das Sonderliche des Wunders, zumal der biblischen Wunder festhalte, entgehe man allen gefährlichen Konsequenzen. So sei die prinzipielle Anerkennung der biblischen Wunder — wobei die historische Kritik immerhin einzelne Wunder zumal des Alten Testaments anfechten könne — ein Prüfstein, ob man Ernst mit dem Gedanken des lebendigen Gottes mache. Bei Seeberg¹⁾ sind diese Gedanken besonders deutlich zum Ausdruck gekommen. Sie kennzeichnen eine weit verbreitete Stimmung. Diese wird dadurch genährt, daß das Wunder sehr häufig nicht von religiösen Gedanken aus bestritten ist, sondern von einer Stimmung und Weltanschauung aus, für die die Welt und ihre Kausalität, Ordnung und Gesetzmäßigkeit das letzte, abschließende Wirkliche war. So hat man alle Versicherungen, der religiöse Glaube solle in seiner Lebendigkeit festgehalten werden und der besonderen Bedeutung der biblischen Religion solle kein Abbruch geschehen, für nicht ernsthaft gehalten. Ohne die besondere Wunderkausalität in der biblischen Religion falle doch alles dahin. Man gibt den Vertretern dieser Auffassung zu, ihre persönliche Frömmigkeit bleibe in allen Ehren. In Wahrheit aber opfert man Vorurteilen, die einer naturalistischen oder pantheistischen Weltanschauung entsprechen, wesentliche Bestandteile des Christentums.

Diese Situation herrscht noch heute. Die Vertreter des Glaubens an Wunder im allgemeinen (Schleiermacherschen) Sinne betonen mit Nachdruck, daß ihnen das lebendige persönliche Wirken Gottes in der Weltregierung, die Realität des Verkehrs Gottes mit den Menschen in prophetischer Begeisterung wie im gewöhnlichen Gebetsverkehr, die Befehrsfunktion des Menschen durch Gottes Geist Tatsachen sind, die im Mittelpunkt ihres Glaubens stehen. Alles Walten Gottes hat ihnen den Charakter des Wunders, sofern es geheimnis-

1) Zur systematischen Theologie, 1909, S. 135; auch schon: Die Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert, 1903, S. 315.

voll ist, und sofern nicht die Welt, Natur oder ihre Ordnung die letzte Wirklichkeit ist, mit der wir es zu tun haben, sondern Gottes überweltlicher Wille. Trotzdem steigt auf Seiten der Gegner immer wieder der Verdacht auf, diese höchsten Realitäten des Glaubens kämen nicht zu der ihnen gebührenden Geltung, wenn nicht die biblischen Wunder in ihrer von allem sonstigen Vorsehungswalten unterschiedenen Art festgehalten werden.

Es fragt sich, ob hier die Grenze der Verständigung erreicht ist und ob überhaupt noch mehr als dies schon bisher geschehen ist, die Sachlage geklärt werden kann. Herrmanns Schrift über „Offenbarung und Wunder“ 1908 hat darum besonderen Eindruck gemacht, weil er den religiösen Glauben, der in der Behauptung des Wunders kulminiert, in ungebrochener Kraft zum Ausdruck brachte und ihn in seiner Schroffheit bestehen ließ, ohne ihn irgendwie zu Gunsten des Gedankens des gesetzmäßigen Zusammenhanges der Wirklichkeit einzuschränken. Hier mußte jeder sehen, daß der religiöse Glaube nicht gewillt ist, vor Philosophie oder Wissenschaft zu kapitulieren oder nur insoweit Geltung zu beanspruchen, als diese es gestatten. Herrmann nahm lieber den Widerspruch zwischen den Gedanken der Wissenschaft und denen des Glaubens in Kauf, als daß er dem Glauben irgend etwas vergeben hätte. Der richtige Gedanke, daß der religiöse Glaube aus eigenartiger Wurzel komme, nicht aus wissenschaftlicher Erforschung der Welt hervorgehe, wurde hier zu der Konsequenz erhoben, daß Gedanken des Glaubens und Gedanken der Wissenschaft in unlösbarem Konflikt mit einander stehen und doch beide gleich gültig sein sollen. Die Voraussetzung aller wissenschaftlichen Erkenntnis sei die, daß die Dinge in einem gesetzmäßigen Zusammenhange stehen. Dagegen behaupte der religiöse Glaube, wenn er Gottes lebendiges Walten in einzelnen Ereignissen wahrnehme, daß diese Vorgänge dem gesetzmäßigen Zusammenhange der Natur entnommen seien (S. 31 ff.)¹⁾. Dieser sich ausschließende Gegensatz wurde aber nicht festgestellt, um auf Grund dessen die Sonderkausalität der biblischen Wunder zu konstatieren; sondern in jedem einzelnen Ereignis, in dem Gottes Walten gespürt wird, soll dieser Gegensatz vorhanden

1) Zur Kritik Herrmanns haben sich in der Hauptsache einstimmig geäußert: Steinmann, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1910 S. 97 ff.; meine Schrift über den Wunderglauben im Christentum 1910 S. 51—57; Stange, Naturgesetz und Wunder 1914 S. 4—7.

sein. Das Wunder wurde von Herrmann auf das gesamte Walten Gottes ausgedehnt. Die biblischen Wunder sind ihm nicht ein besonderes Gebiet, das anders zu beurteilen wäre.

Bei Seeberg ¹⁾ finden wir denselben Ausgangspunkt. Er geht nicht von singulären Ereignissen aus, um den Wunderbegriff festzustellen, sondern die Grundlage des Wunderglaubens ist ihm das gegenwärtige Erlebnis Gottes. Der Christ gewinnt durch die Verkündigung des Evangeliums einen neuen Lebensinhalt. „Dies Beieinandersein von göttlicher Wirkung und natürlichem Geschehen ist an jeder Art des Wunders als Hauptmerkmal wahrzunehmen.“ (S. 562.) Ebenso sind wunderbare Erlebnisse im Leben der Menschen, bei denen im einzelnen alles natürlich zugegangen sein kann, Wunder zu nennen. Man kann nun aus diesen Sätzen Seebergs folgern: Nach dieser Analogie müssen sämtliche Wunder verstanden werden, es sind innere Erlebnisse oder äußere Ereignisse, durch die Gott zu uns spricht, gleichviel ob wir sie ganz erklären können oder nicht. Sobald aber Seeberg auf die biblischen Wunder zu reden kommt, spricht er aus einem ganz anderen Ton. Er fühlt sich verpflichtet, eine besondere Rubrik für sie festzustellen. Der eigentliche Grund hierfür ist der. Wenn die biblischen Wunder nach Analogie heute erlebter Führungen und Fügungen zu verstehen wären, so würden die biblischen Berichterstatter oftmals das Wunderbare übertrieben oder vergrößert haben. Diese Annahme aber widerspricht der Pietät, die Seeberg den biblischen Berichten schuldet. Er kann nicht annehmen, daß die Apostel mit so blöden Augen die Wirklichkeit angeschaut hätten, daß sie die Wunder aus der Analogie des sonstigen Geschehens herausgehoben hätten. Auch scheinen ihm die Wunder einen so integrierenden Bestandteil der biblischen Geschichte zu bilden, daß ihm hier eine Scheidung zwischen Form und Inhalt der Wunderberichte den Glauben selbst unsicher machen würde. Denn unser Glaube wird durch die biblische Verkündigung einschließlich der Wunderberichte geweckt und genährt. Daher würde der Glaube selbst unsicher werden, wenn wir von den Wundern alles ausscheiden müßten, worin sie über die Analogie des heutigen religiösen Erlebens hinausgehen. Also ist es Seebergs Meinung: Wunder, wie sie in der Bibel berichtet sind, geschehen heute nicht. Wir brauchen derartige Wunder auch heute nicht. Unsere Bedürf-

1) Artikel „Wunder“ in Herzogs Realencyklopädie Bd. 21³ S. 558—567.

nisse sind andre. Aber weil unser Glaube durch die Bibel geweckt ist, können wir nicht derartige Scheidungen in ihr vornehmen. Die religiöse Autorität der biblischen Schriftsteller deckt auch die Autorität ihrer Weltanschauung, jedenfalls ihrer Vorstellung über Wunder. Lieber greift Seeberg daher bei der Verteidigung der Sonderart der biblischen Wunder zu einer recht fragwürdigen Betrachtung. Weil die Menschen der Antike eine andre Vorstellung von Wundern hatten als wir, kam Gott ihrem Bedürfnis nach einer andersartigen, augenfälligeren Rundgebung entgegen und wirkte solche Wunder, wie er sie später nicht mehr tat. Weil die Menschen heute nicht mehr an derartige Wunder glauben, bedürfen sie sie nicht mehr, Gott wirkt daher heute anders als einst. Stange ¹⁾ hat mit Recht geltend gemacht, daß eine Anpassung Gottes an zeitgeschichtlich bedingte, irrtümliche Vorstellungen der Menschen unmöglich ist. Diese Auffassung führe zu der andern, daß die Menschen vielmehr von Gottes Walten sich falsche Vorstellungen gemacht haben. Somit klaffen Seebergs Ausführungen auseinander. Der Ausgangspunkt ist der Schleiermachersche. Es gelingt aber Seeberg nicht, von da aus eine besondere Stellung der biblischen Wunder zu begründen.

Günzinger geht in seiner Schrift über „Das Wunder“ (1912) ebenso wie Schleiermacher, Herrmann, Seeberg, von dem gegenwärtig zu erlebenden Wunder aus. Nicht einzelne Taten Gottes sind als „Wunder“ herauszuheben, sondern das gesamte erlösende Wirken Gottes sei als Wunder zu erfassen. Was das Wunder erst zum Wunder macht, sei „nicht die Wunderlichkeit des äußeren Vorganges, sondern die Fähigkeit gewisser Wirkungen, Glauben zu erzeugen“ (S. 44). In der Heilsoffenbarung, im Glauben an Gottes persönliche Vorsehung und im Gebetsverkehr mit Gott haben wir die großen in der Gegenwart zu erlebenden Wunder. Es sei falsch, wenn die alttheologische Theorie das Wunder im Grunde auf die Heilsgeschichte beschränken möchte (S. 61).

Günzinger führt weiter an: Wunderbare Fügungen haben für den frommen Menschen die Bedeutung des Wunders, wenn er das Walten Gottes darin sieht, auch wenn der Naturforscher und Psychologe bei der Betrachtung solcher Ereignisse zu sagen genötigt wäre, „daß alles . . . ganz natürlich zugegangen sei. Für die Wissenschaft würden die Wunder darin gewiß nicht er-

1) Naturgesetz und Wunder S. 48—50; vgl. S. 64—71.

stieren“ (S. 109). Hieraus kann man nun schließen, daß nach dieser Analogie sämtliche Wunder, auch die biblischen, zu beurteilen sind. Im einzelnen dürfte auch bei ihnen alles natürlich zugegangen sein. Das Extra-Wunder, das aus dieser Analogie herausfällt, wird religiös bedeutungslos und wissenschaftlich zweifelhaft. Die Ausdehnung des Wunderbegriffs auf das gesamte Walten Gottes und die Betonung der gegenwärtig zu erlebenden Wunder führt zur Entwertung, wenn nicht Aufhebung der einzelnen, seltenen Wunder, die heute nicht mehr geschehen. Hunzinger dagegen schließt entgegengesetzt: Wenn bei wunderbaren Fügungen der lebendige Gott wirksam ist, so sind alle Wunder, „auch die unerhörtesten“ wie die Stillung des Sturms durch Jesu Wort (S. 109 f.), von der Möglichkeit des Geschehens nicht auszuschließen. Die lebendige Empfindung, wie wunderbar das Walten Gottes innerhalb des natürlichen und gewöhnlichen Lebens zu erfahren ist, soll dazu hinüberführen, daß das Walten Gottes in einer noch gesteigerten, außerordentlichen Form keine Schwierigkeiten mehr bietet. Das Gemeinsame ist stets der lebendige Gott und die Erfahrung seines Waltens. Aber gerade dieser Uebergang, über den uns Hunzingers Darstellung möglichst leicht und schnell hinwegführen möchte, birgt die theologische Schwierigkeit in sich. Gewiß wird der nicht reflektierende Gläubige diesen Weg mit Hunzinger bereitwillig gehen. Aber sobald sich die Reflexion einstellt, fragen wir uns, ob wir nicht gar zu schnell und voreilig diesen Weg gegangen sind.

2.

Wenden wir uns nun zu der durch Scharffinn besonders ausgezeichneten Schrift von Stange, so finden wir denselben Ausgangspunkt wie bei Schleiermacher, Herrmann, Hunzinger, Seeberg, aber ebenso den Versuch, von dem allgemeinen Wunderbegriff aus zu dem zweiten, speziellen Begriff eines Extrawunders zu gelangen. Die Grundlage ist der allgemeine Wunderbegriff: Wunder ist jede Tat Gottes, sofern die Motive des göttlichen Wirkens in ihr kund werden. „Es macht keinen wesentlichen Unterschied aus, ob das Walten der göttlichen Vorsehung sich des Zusammenhanges der natürlichen Ordnung der Dinge bedient oder aber in besonderen Ereignissen über den Rahmen des Naturzusammenhanges übergreift“ (S. 21). Diese Unterscheidung kommt immer erst in zweiter Linie in Betracht. Stange teilt näm-

lich die Wunder in vier Arten ein, die sich in zwei Kategorien einordnen lassen, zuerst Wunder der Schöpfung und der Vorsehung, sodann Wunder der Heilsgeschichte und der Gebetserhörung. Die ersten treten nach ihm in keinen Konflikt mit dem Naturbegriff. Die Schöpfung begründet ja die Naturordnung. Ebenso braucht auch das Vorsehungswalten nicht den Begriff der Naturordnung aufzuheben, denn auch das alltägliche Geschehen kann den Eindruck wecken, daß Gott seine persönlichen Absichten in der Welt zum Heil der Menschen durchführt (S. 13). Ja Stange hatte diese erste Kategorie der Wunder in seiner Schrift über „das Frömmigkeitsideal der modernen Theologie“ S. 9 ff. so stark betont, daß man meinen konnte, es sollte damit eine abschließende Definition des Wunders gegeben werden. Stange sagt dort, „daß der biblische Wunderbegriff sich nicht bloß auf einzelne singuläre Ereignisse bezieht, sondern für das gesamte göttliche Wirken charakteristisch ist“ (Frömmigkeitsideal S. 9). Dieser grundlegende Wunderbegriff ist somit auch bei Stange der Schleiermachersche. Jedoch genügt ihm dieser nicht. Er meint, man müsse mehrere Arten von Wundern unterscheiden. Nicht die Wunder der Schöpfung und Vorsehung, wohl aber die Wunder der Bibel und der Gebetserhörung behaupten ein Geschehen, das über den Zusammenhang des natürlichen Geschehens hinausgreift. Daher stellt Stange einen zweiten Wunderbegriff auf, den er neben den ersten stellt: Wunder sind „einzelne Ereignisse, die sich ganz offenkundig von allem übrigen Geschehen in der Welt unterscheiden“ (S. 14). Er nennt sie auch Naturwunder und betont, daß sie „rein objektiv“, „auch abgesehen von der religiösen Deutung eine wesentlich andersartige Beschaffenheit haben als alle übrigen Ereignisse in der Welt“ (S. 14).

Es wird sich somit auch bei Stange fragen, ob die Sonderart der biblischen Wunder und der Wunder der Gebetserhörung genügend von ihm begründet ist, ob der Uebergang von dem ersten Wunderbegriff zum zweiten notwendig ist. Wenn alles Geschehen uns die Art des Wirkens Gottes offenbart, wozu braucht es dann noch besondere Ereignisse, die aus dem Rahmen des gewöhnlichen Geschehens hinausgehen? Ist insbesondere der Unterschied zwischen dem Walten Gottes in der Vorsehung und in der Heilsgeschichte so groß, daß darauf ein solcher Unterschied basiert werden kann?

Stange lehnt wie viele Andere den Begriff der Durchbrechung der Naturgesetze als einen unmöglichen ab, einmal aus einem reli-

giösen Grunde, sodann aus einem philosophischen. Für den christlichen Glauben kommt bei dem Schöpfungs- und Vorsehungswunder keine Durchbrechung der Natur in Betracht. Also dürfe man nicht von diesem Begriff ausgehen. Philosophisch aber läßt sich zeigen, daß der Begriff Durchbrechung der Naturgesetze nur möglich ist bei einer bestimmten Auffassung des Wesens der Natur. Nicht bei der naiven Auffassung der Natur als Inbegriffs qualitativ verschiedener Kräfte. Solange dieser Begriff herrscht, macht es keine Schwierigkeit anzunehmen, daß die göttliche Kausalität als eine höhere Kraft in Wechselwirkung mit den natürlichen Kräften tritt und sie gelegentlich überbietet. Erst wenn von allen qualitativ verschiedenen Kräften abgesehen wird und die Natur als ein geschlossenes System gleichartiger Ursachen aufgefaßt wird, tritt ein ausschließender Gegensatz zwischen dem Wunder und der Idee der in sich geschlossenen Weltgesetzlichkeit auf. Die idealistische Kritik löst aber den mechanistischen Naturbegriff wieder auf. Denn es ist uns unmöglich, ein zusammenfassendes System von Naturgesetzen zu erreichen. Wenn wir trotzdem die Idee der Gesetzmäßigkeit des Naturgeschehens festhalten, so liegt der Grund darin, „daß die Wirklichkeit, die wir als Natur bezeichnen, nicht außerhalb des Rahmens unseres Bewußtseins liegt; die Gesetzmäßigkeit des Geschehens muß auf die Gesetzmäßigkeit des Erkennens zurückgeführt werden“ (S. 30). „Die Natur ist alsdann nicht die ganze Wirklichkeit, sondern nur die durch den Verstand erreichbare Wirklichkeit“ (S. 31). Dieser Naturbegriff ist zu subjektivistisch gefärbt. Ich selbst würde mehr realistisch sagen: Unser Verstand würde sich gar nicht dazu aufgefordert fühlen, die Wirklichkeit in eine naturgesetzliche Ordnung einzufügen, wenn nicht die Natur in ihrer Konstanz und Regelmäßigkeit uns dazu zwänge, den Begriff eines durchgängigen, ausnahmslosen Gesetzes zu bilden. Aber in der Hauptsache stimme ich mit Stange überein: Wir müssen den Begriff des Naturgesetzes bilden. Jedes Naturgesetz ist undurchbrechlich. Aber die naturgesetzlich begriffene Welt ist nur eine Seite der Wirklichkeit. Das Einzelne, Konkrete, das die sinnliche Anschauung uns enthüllt, geht nicht mit allem Besonderen, was sie enthält, in die naturgesetzliche Betrachtung ein (S. 31).

Diese ganze Darlegung hat für Stange aber nicht eine abschließende Bedeutung. Es ist nur etwas wie eine vorläufige Erörterung. Das abschließende Verständnis des Wunderglaubens

soll gar nicht durch eine Erörterung des Naturbegriffs erreicht werden können. Tatsächlich weist diese vorläufige Erörterung in die Richtung des Schleiermacherschen Wunderbegriffs hin, wie denn überhaupt viele Ausführungen der ersten 3 Kapitel des Stangeschen Buchs im Grunde den allgemeinen Wunderbegriff verteidigen. Erst das 5. Kapitel sucht darüber hinauszukommen. Die Konsequenz der eben gegebenen Ausführung Stanges ist die: Jedes als Wunder betrachtete Ereignis muß eine Seite haben, nach der es innerhalb der Naturgesetze steht. Denn wenn die Natur die durch den Verstand erreichbare Wirklichkeit ist, so muß jedes Ereignis, auch das Wunder eine Seite haben, nach der es sich dem Verstandeserkennen darbietet. Dies Verstandeserkennen wird nicht irgendwie in Frage gestellt. Es wird nur bestritten, daß es die Wirklichkeit erschöpft. Dieselbe Wirklichkeit, die der Verstand naturgesetzlich ordnet, bietet sich dem religiösen Verständnis als Tat Gottes dar. Das ist genau der Wunderbegriff Schleiermachers. „Das Verhältnis, in dem die religiöse Erfahrung zum naturgesetzlichen Erkennen steht, ist von ganz ähnlicher Art wie das Verhältnis, in dem die sinnliche Anschauung zum naturgesetzlichen Erkennen steht. In beiden Fällen haben wir es mit einer Schranke zu tun, welche dem naturgesetzlichen Erkennen sich aufrichtet, ohne doch die Geltung des naturgesetzlichen Erkennens in Frage zu ziehen“ (S. 32).

Wenn eine Durchbrechung der Naturgesetze nicht stattfindet, so folgt meines Erachtens daraus, daß bestimmte Arten von Wundern, wie sie die Uebersetzung, auch der Bibel, bietet, nicht tatsächlich gewesen sind. Denn wie sollte ohne eine Durchbrechung der Gesetze Verwandlung von Wasser in Wein, Wandeln auf dem Wasser und ähnliches möglich sein? Die Theorie eines beschleunigten Naturprozesses und ähnliche Versuche, diese Wunder halb rational begreiflich zu machen, lehnt Stange mit Recht ab und bezeichnet sie wie ich als ein „ausgeklügeltes Kunstprodukt“ (S. 47). Trotzdem will Stange nicht die Analogien unserer heutigen religiösen Erfahrung zur Beurteilung der biblischen Wunder heranziehen (S. 101). Somit enthält die Stangesche Darlegung, soweit ich sie bis jetzt dargestellt habe, eigentlich nur die treffende Polemik gegen die Auffassung, als ob das Verständnis der Wirklichkeit unter dem Gesichtspunkt „Naturgesetz“ ein erschöpfendes sei. Der religiöse Glaube erschließt uns eine andere übergeordnete Betrachtung unter dem Gesichtspunkt der Tat Gottes. Die Be-

streiter des Wunders haben häufig den Naturbegriff für den Gottesbegriff bestimmend sein lassen, am deutlichsten Spinoza, wenn er Gott den Inbegriff der Weltgesetzlichkeit sein läßt. Aber auch bei Biedermann und zuweilen bei Schleiermacher ist der Welt- und Naturbegriff zum Maßstab des Gottesbegriffs geworden. Der Begriff des Wunders bringt es am deutlichsten zum Ausdruck, daß der religiöse Glaube uns eine Seite der Wirklichkeit erschließt, die von dem Gesichtspunkt „Naturgesetz“ nicht erfaßt werden kann. Die Bestreitung der Wunders kann tatsächlich zu der Auffassung führen, als ob das wahre, objektive Verständnis der Welt nur durch das Naturgesetz erreicht werden kann, der religiöse Glaube aber eine rein subjektive Betrachtung sei, die für die objektive Weiterforschung völlig ausscheiden müsse. Dem gegenüber sucht Stange festzustellen, daß der Wunderglaube nicht bloß subjektiv berechtigt ist sondern eine, freilich nur dem religiösen Glauben zugängliche Realität behauptet, einen objektiven Tatbestand von Ereignissen, die oberhalb der Natur liegen.

Es genügt nun aber Stange nicht, das Wunder darin zu sehen, daß wir dieselben Ereignisse, die wir in den natürlichen Zusammenhang stellen, auch religiös als gottgewollt und gottgewirkt, als Glauben weckend, somit als religiös bedeutsam beurteilen. Dies wäre nach ihm auch nur eine subjektive Betrachtung. Und wenn Vertreter dieser Anschauung versichern, diese subjektive Betrachtung des Glaubens führe zur Anerkennung einer transzendenten Realität, weil der Glaube stets von der Wirklichkeit Gottes lebt, so genügt diese Realität Stange nicht (S. 64). Er macht geltend: „In dem Begriff des Wunders liegt unter allen Umständen eine Beziehung auf den Begriff der Natur“ (S. 64). Diese Beziehung aber werde verdunkelt, wenn man lediglich von der subjektiven Bedeutung des Ereignisses ausgeht. Ganz anders hieß es auf S. 21 f., wo Stange von dem allgemeinen Wunderbegriff sprach: „Das fromme Bewußtsein hat weder die Tendenz, dem Begriff der Natur sich anzupassen, noch auch, zu ihm in Gegensatz zu treten. Der Umstand vielmehr, daß sowohl das eine als auch das andere der Fall sein kann, beweist, daß der Gedanke der Natur als gleichgültig empfunden wird.“ Bei dem Vorsehungswunder soll der Gedanke der Natur nebensächlich sein. Sobald aber nach dieser Analogie das Wunder überhaupt verstanden wird, protestiert Stange energisch. Er wendet sich gegen Herrmann, wenn dieser Offenbarung und Wun-

der, religiöses Erlebnis und Wunder gleichsetzt (S. 58). Ebenso polemisiert er gegen Seeberg und Hunzinger, wenn diese die erneuernde Wirkung, die das Evangelium auf das Menschenherz übt, ein Wunder nennen (S. 59 ff.). Kurz überall wo der erste, religiöse Wunderbegriff auftritt mit der Tendenz, sich als abschließendes Verständnis der Frage darzubieten, sucht Stange den zweiten Wunderbegriff zu verteidigen. Es fragt sich aber, ob es möglich ist, einen so fundamentalen Unterschied zwischen dem Vorsehungsglauben und dem durch die Heilsgeschichte geweckten Glauben festzustellen, wie es Stange will, wenn für den ersteren kein Konflikt mit der Natur entstehen soll, während der zweite das Naturwunder notwendig behaupten soll.

Stange verteidigt das Wunder im zweiten Sinne, das heilsgeschichtliche Wunder, das über den Zusammenhang des natürlichen Geschehens hinausführen soll, nicht mit irgendwelcher naturphilosophischen Erörterung. Dadurch unterscheidet er sich von allen andern Apologeten, daß die rein philosophische Erörterung nach ihm nicht zum Ziele führt. Gründe, die in der Eigenart des religiösen Glaubens liegen, sollen uns zu der Annahme des Wunders (im zweiten Sinne) führen. Und zwar behauptet Stange, daß wir ohne die heilsgeschichtlichen Wunder keine Kenntnis von den Bestimmungsgründen des göttlichen Tuns hätten (S. 89 ff.). Es fragt sich aber, ob wir wirklich nur durch die Wunder (im zweiten Sinne) eine Kenntnis der Motive des Willens Gottes gewinnen können. Stange wechselt mit den Ausdrücken „Heilsgeschichte“ und „Wunder der Heilsgeschichte“ ab, als ob beide gleich bedeutend wären. Und doch gewinnen wir die Motive des göttlichen Wirkens nicht bloß aus den Wundern. Sondern z. B. die babylonische Gefangenschaft und die Rückführung aus ihr, bei der kein „Wunder“ berichtet wird, hat dem Volk Israel die stärkste Anschauung von Gottes Gerechtigkeit und Liebe gegeben. Ebenso ist in dem Verhalten Jesu die Vereinigung sittlicher Strenge und suchender Liebe der größte Anschauungsunterricht für die Motive Gottes. Ich leugne nicht im geringsten, daß die Heilsgeschichte voll wunderbarer Fügungen und Führungen gewesen ist. Aber wir kommen damit nur zu dem ersten, allgemeinen Wunderbegriff, nicht zu dem zweiten.

Ich kann überhaupt nicht verstehen, welcher inhaltliche Unterschied zwischen dem Glauben an Gottes Vorsehung und dem Glauben an Gottes in der Heilsgeschichte vorhandene Leitung sein

soll. Die Maßstäbe des Waltens Gottes sind in beiden dieselben. Immer handelt es sich um eine machtvolle Durchführung des Willens Gottes, das eine Mal an dem Einzelnen, das andre Mal an der Menschheit. Vom Vorsehungsglauben sagt Stange auf S. 22: „Von christlichem Vorsehungsglauben kann nur dann die Rede sein, wenn der Wille Gottes sich nicht hinter einer gesetzmäßigen Ordnung verbirgt, sondern in der freien Beherrschung des Augenblicks als ein lebendiger Wille sich erweist, und wenn zugleich in der Fürsorge für den Einzelnen der persönliche Charakter des göttlichen Willens sich offenbart.“ Die göttliche Vorsehung kann sich in den alltäglichen Begebenheiten vollziehen. „An den Ereignissen selbst ist nichts, was ihnen einen wunderbaren Charakter gibt“ (S. 13). Dasselbe ist meines Erachtens auch auf die Heilsgeschichte anzuwenden. Ereignisse, wie sie sonst auch in der Geschichte vorkommen, Kriege, Volkszerstörung und Neugründung gewinnen eine Bedeutung für das religiöse Leben des israelitischen Volks, so daß die Beweggründe des göttlichen Willens, die Motive der Leitung der Geschichte an ihnen offenbar werden. Die Ausführungen des 5. Kapitels scheinen mir der schwächste Punkt in Stanges scharfsinnigem Buch zu sein. Während nach S. 22 aus dem Vorsehungswalten Gottes die Motive seines Willens deutlich werden, wird im 5. Kapitel die Bedeutung der Vorsehung Gottes möglichst herabgedrückt. Sie soll uns (S. 88) „gleichsam nur von außen her“ das Wirken des göttlichen Willens zeigen. Die Vorsehung Gottes soll „lediglich als das Prinzip der Ordnung in der Welt“ (S. 89) in Betracht kommen. Wir sollen gegen Deismus und Pantheismus wehrlos sein, wenn wir von den Wundern der Heilsgeschichte absehen, denn nur aus ihnen können wir die Motive des Willens Gottes ermessen (S. 93). Dies sucht Stange durch folgende Konstruktion zu erweisen. Er fragt: „Wie können wir von den eigentlichen und letzten Absichten, die Gott in der Welt verfolgt, eine Kenntnis gewinnen?“ Die Antwort ist: Nur durch eine eigentümliche Wirksamkeit Gottes in der Welt, die in den Wundern der Heilsgeschichte sinnlich in die Erscheinung tritt (S. 96 f.). Um dies zu beweisen, geht Stange wie in seiner Einleitung in die Ethik (II, S. 173 ff.) auf einen Unterschied im menschlichen Willen ein. Der Wille kommt entweder in Betracht, sofern er in einer bestimmten zweckmäßigen Ordnung handelt; andererseits kommt er nach seinen inneren Beweggründen in Be-

tracht. Die letzteren sind uns nicht sicher erkennbar, wenn wir die Handlungen des Menschen nur von außen anschauen; sie werden uns deutlich, sobald wir durch Worte eine ausdrückliche Kunde von ihren Absichten gewinnen. Nach dieser Analogie sollen wir auch beim Wirken Gottes das Tun Gottes allgemein als ein vernünftiges und zweckmäßiges erfassen, wenn wir es in der Schöpfung und Vorsehung von außen betrachten. Die inneren Motive aber, die eigentlich letzten Absichten Gottes mit der Welt sollen wir nur dadurch kennen, daß es ein eigentümliches Wirken Gottes in der Welt gibt, das sich von dem sonstigen Geschehen abhebt, eben die Wunder der Heilsgeschichte. Ich kann mir nicht verhehlen, daß diese Konstruktion überaus künstlich ist. Die Wunder der Heilsgeschichte sollen ein Kommentar zu dem Wirken Gottes sein und erst die innersten Motive desselben uns verständlich machen. In Wahrheit aber führt uns die Analogie der Mitteilung der Menschen auf den Gedanken der Offenbarung oder Inspiration. Nur da, wo Menschen, von Gott erleuchtet, tiefer in Gottes Heilsgedanken eingedrungen sind, vermögen sie die letzten Absichten Gottes zu verstehen, so die Propheten (vgl. Amos 37), so Jesus (Matth. 11 27). Damit kommen wir aber wieder nicht auf das Wunder, wie Stange es verteidigen will, sondern auf das Wunder als Offenbarung und religiöses Erlebnis, das Stange nicht genügt.

Wir finden auf S. 104 noch eine andre Beweisführung. Wenn wir auch in den Ideen von Gottes Heiligkeit und Liebe die höchsten Gedanken haben, die von Menschen gedacht werden können, erwachsen doch in uns Zweifel, ob diese Ideen nicht bloße Phantasiegebilde sind. Diesen Zweifeln gegenüber stehen die biblischen Wunder als Zeugnis dafür da, daß Gott wirklich so mit den Menschen verkehrt, wie es diesen Ideen entspricht. Auch hier glaube ich, daß die objektive Realität der Heiligkeit und Liebe Gottes nicht an den „Wundern“ (im zweiten Sinne) kund wird, sondern daran, daß Gottes Strafgericht wie seine suchende Liebe an geschichtlichen Ereignissen der Vergangenheit und Gegenwart offenbar wird, selbst wenn das Einzelne dabei nichts weniger als wunderbar ist. Wenn wir die Macht ansehen, die der christliche Glaube in der Geschichte der Mission, in Werken der christlichen Liebestätigkeit, in hervorragenden christlichen Charakteren über eine widerstrebende Welt gewonnen hat, gewinnt der eigene, oft so schwache Glaube eine mächtige Stütze. Die Wirkungen des Geistes Christi in der Geschichte

sind jene größeren Werke, auf die schon Joh 14 12 hingewiesen ist. Damit gelangen wir auch zur Würdigung des Gesichtspunktes, der von Stange mit Recht als wichtig betrachtet wird. Gottes Wirksamkeit soll nicht bloß im Innern des Menschen, nicht bloß in seinem geistigen Leben hervortreten, sondern auch in der sinnlichen Anschauung, die für uns Menschen stets das unmittelbare Kennzeichen der Realität ist. Ist dies vielleicht für Stange der tiefste Grund seines Verlangens nach einer Bekundung Gottes, die „ganz offenkundig“, „auch abgesehen von der religiösen Deutung“ (S. 14) im sinnlich sichtbaren Leben hervortreten soll? Daß Gott auch im sinnlich sichtbaren Leben wirksam ist, wird man aber nicht nur dann sagen können, wenn einzelne Ereignisse aus dem Naturzusammenhange heraustreten, sondern wenn der ganze Naturzusammenhang und Geschichtszusammenhang Gottes Absichten dient, die bald stärker hervortreten, bald sich verbergen.

Somit hat Stange die Wunder nicht in dem Sinne verteidigt, wie er sie verteidigen wollte. Er hat zwar mit Recht gezeigt, daß der Naturbegriff nicht geeignet ist, einen abschließenden Maßstab für das Geschehen zu bilden, daß daher der Naturbegriff nicht den Gottesbegriff bestimmen darf. Er behauptet mit Recht, daß der Schöpfungsgedanke nicht ein vollständiger Ausdruck des Willens Gottes ist. Zwischen Schöpfung und Heilsgeschichte ist derselbe Unterschied wie zwischen Natur und Geschichte. Wie wir die Motive des menschlichen Handelns aus seinen Taten und Worten entnehmen, so werden uns die Motive des Wirkens Gottes aus der Geschichte deutlich, sofern religiöse Persönlichkeiten die Taten Gottes deuten. Gott spricht durch Worte und Taten, die den Charakter des Wunders im ersten, aber nicht notwendig im zweiten Sinne des Wortes haben.

Stange geht dann ferner auf die Frage nach der Wirklichkeit der einzelnen Wunder ein. Er will ebensowenig wie Seeberg durch seine Theorie die biblischen Wunder in Hauch und Bogen gerechtfertigt haben. Die historische Kritik müsse stets angewendet werden. Aber er will sie nicht nach Analogie von religiösen Führungen und Fügungen verstehen, wie sie auch heute erlebt werden (S. 101). Und doch fordern viele Wundererzählungen wie die Wunder des Wüstendurchzuges geradezu dazu auf, sie als Ereignisse zu deuten, die nicht aller Analogien entbehren, aber im Zusammenhang der Geschichte religiöse Bedeutung für das Volk

gewinnen. Ebenso fordern die Heilungswunder dazu auf, nach Analogien in aller sonstigen Geschichte zu suchen. Daher scheinen mir auch die Analogien der biblischen Wunder in andern Religionen weitaus bedeutsamer zu sein, als sie bei Stange erscheinen. Ferner kommen die Analogien der in der christlichen Legende berichteten Wunder, auf die Stange mit keinem Worte eingeht, sehr stark in Betracht. Stange meint, es liege ein fundamentaler Unterschied zwischen den biblischen und den heidnischen Wundern vor. Das heidnische Gottesbewußtsein habe partikularen Charakter. Nicht die ganze Wirklichkeit, sondern nur ein Teil derselben werde unter religiöse Beleuchtung gestellt. Ein anderer Teil sei religiös indifferent. Daher entstehe das Bedürfnis, einzelne besondere Vorgänge, Wunder, auszuheben, in denen die Wirklichkeit Gottes sich dokumentiert (S. 18). Für die biblische Religion bestehe das Bedürfnis nicht, durch einzelne singuläre Ereignisse die *E x i s t e n z* Gottes zu erweisen. Die Wunder hätten hier die Bedeutung, die Art des göttlichen Wirkens deutlich zu machen. Hiergegen ist zu bemerken: Was das Heidentum betrifft, so ist auch im Polytheismus kein Gebiet der Natur oder des Lebens prinzipiell der religiösen Durchleuchtung entzogen. Denn in jedem Augenblick kann eine neue Gottheit sich offenbaren. Ich verstehe den Satz nicht: „Insofern entsteht auf dem Boden der heidnischen Frömmigkeit die Vorstellung von der Natur als einer für sich bestehenden Größe“ (S. 18). Die Natur ist ja voll der Gottheiten, die in Sonne und Regen, in der Fruchtbarkeit des Aders und in den Krankheiten wie in der Genesung des Menschen wirken. Vollends der indische wie der stoische Pantheismus lassen die Vorstellung nicht zu, „daß es im Zusammenhang des empirischen Bewußtseins auch eine Sphäre gibt, welche in religiöser Beziehung indifferent ist“ (S. 18).

Auf biblischem Boden hat der Wundergedanke dieselbe Bedeutung wie auf heidnischem Boden. Das Wunder soll in unzweideutiger Weise die *T a t s a c h e*, nicht bloß die Art des Wirkens Gottes klar machen. Denn wenn auch im israelitischen und christlichen Glauben alles Geschehen das Walten Gottes offenbart, so sind doch nicht alle Ereignisse in gleicher Weise geeignet, das Wirken Gottes kundzutun. Vieles Geschehen verbirgt uns eher das Walten Gottes. Daraus entsteht das sehnsüchtige Verlangen, daß Gott in besondrer unzweideutiger Weise sich offenbare, also

ein Wunder tue. Erzählungen wie Exodus 41—9, Judicum 6 36—40, 1. Regum 18, 38 haben schwerlich eine andre Bedeutung als die, daß durch ein offenkundiges Wunder die Tatsache einer göttlichen Manifestation beglaubigt werden soll. Auch das „ganz offenkundig“ bei Stange (S. 14) weist darauf hin, daß er dasselbe Bedürfnis hat, daß an einzelnen Ereignissen die Tatsache, daß Gott wirkt, in unzweideutiger Weise hervortritt. Gott scheint für gewöhnlich wie hinter dem Vorhang zu stehen. Im Wunder soll er „ganz offenkundig“ vor uns hintreten. Die Ähnlichkeit einzelner Wundergeschichten im biblischen und außerbiblischen Gebiet kommt hinzu. Die prinzipielle Verschiedenheit liegt nicht im Wunderbegriff selbst. Das Wunder soll in beiden Fällen, in der Bibel wie außerhalb ihrer die Tatsache des Wirkens Gottes unzweideutig erweisen. Die Verschiedenheit liegt vielmehr in dem Fundament der Religionen selbst, in dem ethischen Geist der biblischen Religion, von dem die Mehrzahl der Wundererzählungen erfüllt ist. Daß einzelne Wunder der israelitischen Legende weniger von diesem Geist getragen sind, ja ihn teilweise vermischen lassen, gibt Stange zu (S. 19). Die Ueberlieferung hat oftmals das Bedürfnis gehabt, das Außergewöhnliche, Auffallende dermaßen zu steigern, daß es zum Widernatürlichen wurde. So sind vermutlich manche Wunder gesteigert, andre erdichtet worden. So bringen die Erzählungen von dem Durchzug durch den Jordan trodenen Fußes (Josua 3), von dem Fall der Mauern Jerichos (Josua 6) durch Posaunenschall den Glauben zum Ausdruck, daß Gott auch durch ungewöhnliche, ja widernatürliche Mittel seine Ziele durchsetzen kann. Je auffallender das Geschehen, um so größer die Tat Gottes. Daß Gott auch im alltäglichen Geschehen waltet, wird nicht bestritten, kommt aber in diesen Erzählungen nicht in Betracht. Daher ist der Unterschied gegenüber außerbiblischen Wundererzählungen, wie ihn Stange annimmt, nicht vorhanden. Das Auffallende, ja Unnatürliche und die Manifestation der Gottheit ist in beiden Fällen das Gemeinsame. Daß dabei die Wunder in einen ganz andren ethischen Geist eingetaucht sind, ist der große Unterschied, der bei einzelnen Wundern wie Ex. 41—9, 2. Regum 4 38—41; 6 5—8 noch zurücktritt. Verkehrt ist es daher zu meinen, daß wir nur durch die Wunder die inneren Beweggründe des Waltens Gottes kennen.

Stange meint in einer gegen Herrmann gerichteten Aus-

führung (S. 101): Es sei unverständlich, wie die Wunder, die man als legendarisch ablehne, einen positiven Wert für den christlichen Glauben gewinnen könnten. „Sie werden dann vielleicht Zeugnisse von den irrtümlichen Gedanken der Jünger Jesu sein und als solche das richtige Verständnis der Person Jesu erschweren, oder sie werden als ein Beweis für die Unzuverlässigkeit der historischen Ueberslieferung sich darstellen und insofern die Zuversicht des Glaubens stören.“ An diesem Punkte ist wohl der Gegensatz der Anschauungen so groß, daß man auf eine Verständigung kaum hoffen darf. Ich möchte jedoch fragen, ob nicht die Wunder z. B. der Mose- und der Elia-Legende religiös sehr wertvoll sind. Auch zur historischen Erkenntnis beider Persönlichkeiten können sie, wenigstens indirekt, beitragen, indem sie zeigen, welchen Eindruck diese Männer auf Mit- und Nachwelt gemacht haben. Legenden können ja auch sonst Geschichtsquellen werden. Sollte dasselbe bei einer Reihe von Wundern Jesu nicht auch gelten?

Stange wendet sich mit Recht gegen die Meinung Seebergs: Weil man in der Zeit der Bibel an Wunder glaubte und Wunder bedurfte, habe sich Gott diesem Bedürfnis angepaßt und solche Wunder getan, wie er sie heute nicht mehr tut (S. 48 ff., vgl. oben S. 233 f.). Das allgemeine Verhältnis Gottes zur Natur könne nicht zu den verschiedenen Zeiten verschieden sein. Ich selbst folgere aus diesem Gedanken, daß wir viele biblischen Wunder als wunderbare Erfahrungen verstehen und die Analogien der heutigen religiösen Erfahrungen heranziehen dürfen. Zwar würde Gott in jedem Falle als naturbeherrschender Wille gedacht werden, ob nun Wunder wie die Brotvermehrung abgelehnt werden oder nicht. Aber mir scheint doch, daß ein anderes Verhalten Gottes zur Natur sich ergibt, wenn man für die biblische Zeit derartige Wunder annimmt, für die spätere Zeit ablehnt. Stange schreibt: „Es ist allerdings richtig, daß wir nicht von dem aus, was heute geschieht, auf das, was früher geschah und geschehen konnte, ohne weiteres schließen können. Es wäre deshalb an und für sich durchaus möglich, daß Wunder im Sinne der Bibel heute nicht mehr vorkommen“ (S. 49). Er weist speziell mich darauf hin, daß wir bei der Auferstehung Jesu keine Analogie der religiösen Erfahrung haben (S. 102). Aber auch bei ihr können wir kaum anders verfahren, als daß wir versuchen, inwieweit die Art ihrer Bergewisserung mit Visionen und prophetischen Offenbarungen verglichen werden kann. Ein völlig

analogieloses Geschehen werden wir in der Geschichte kaum zu geben können. Wir werden jedenfalls versuchen, wie weit die Analogien reichen. Die Person Jesu ist auch nach meiner Auffassung einzigartig. Die Vergleiche mit andern Propheten, die wir gewiß vornehmen müssen, zeigen eine einzigartige sittliche Reinheit, die mit einem nie wieder so vorhandenen Gottes- und Berufsbewußtsein gepaart ist. Aber gerade im Verhältnis Jesu zur Natur scheint mir der Unterschied nicht zu liegen. Jesus beherrscht die Natur geistig, indem ihre Ordnungen, in die er sich demütig fügt (Matth. 4 3 f.), Mittel werden, durch die er sein erlösendes Wirken durchführt.

Stange meint, daß die Kritik der einzelnen Wunder davon abhängt, „ob wir das persönliche Leben Gottes in der Geschichte, auf welches sie hindeuten, zu finden vermögen“ (S. 104). Hiermit ist schwerlich der entscheidende Gesichtspunkt gegeben. Denn auch eine Legende kann von dem Walten Gottes in einer religiös erhebenden Weise reden. Ich kann in dem Wandeln des Petrus über den See (Matth. 14 29—32) den legendarischen Ausdruck des Glaubens sehen, daß der dem Befehl Gottes gehorchende Gläubige auch große Gefahren besteht, solange seine religiöse Zuversicht fest ist, daß aber ein inneres Schwanken und Unsicherheit ihn allen Gefahren preisgibt. Aber wenn ich diese sich im Leben und der Geschichte erprobende Wahrheit aus der Erzählung des Matthäusevangeliums hervorleuchten sehe, so werde ich diese Geschichte nicht aus diesem Grunde schon für historisch halten. Darum glaube ich: der Maßstab für die Kritik der einzelnen Wunder reicht nicht aus, daß wir alle die Wunder als wirklich betrachten sollen, in denen wir ein persönliches Wirken Gottes zu sehen vermögen.

3.

Mit den Wundern der Heilsgeschichte ordnet Stange dann die Wunder der Gebetserhörnung zusammen. Auch diese sollen wie jene Ereignisse sein, die „über den Zusammenhang des natürlichen Geschehens hinausführen“ (S. 85). Also nicht der Vorsehungsglaube allgemein führt zu Wundern in diesem Sinne. Denn die Vorsehung Gottes soll auch ohne diesen Glauben begreiflich sein. Aber in der Erhörnung des Gebets handelt es sich um den Glauben, „daß Gott auf unsere Bitten auch heute noch Dinge tut, die über den Zusammenhang des natürlichen Geschehens hinausgreifen“

(S. 105). Mandel ¹⁾ will das, was nach Stange von den Vorsehungswundern gilt, auch auf die Gebetserhörang anwenden. Sie begreife sich durch den Glauben an Gottes überall gegenwärtige Macht und Weisheit. Wenn sich für den Frommen auch Spannungen einstellen zwischen dem Willen Gottes und dem Weltlauf, der Gottes Walten verbirgt, so sei es begreiflich, daß der Fromme auf den Gedanken eines besondern Eingreifens Gottes komme. Aber ein solches besondres Eingreifen sei doch nicht nötig anzunehmen, wenn man festhält, daß die gesamte Wirklichkeit ohne Ausnahme von Gottes lebendiger Macht und Weisheit geleitet wird. Was als ein besondres Eingreifen Gottes erscheint, ist in Wahrheit bereits trotz des gegenteiligen Scheins in Gottes Macht und Liebe begründet. Daher meint Mandel: „Wir sollen unser kleines Leben mit seinen wunderbaren Ereignissen nicht gleichstellen den großen Wundern, die das Verhältnis der Menschheit zu Gott grundlegend bestimmen“ (S. 31).

Stange unterscheidet dagegen Wunder der Vorsehung und der Gebetserhörang. Er ist hierbei nicht der Meinung, daß es sich um alltägliche Dinge handelt. Es sind vielmehr seltene Ereignisse, die in der Geschichte, die wir mit Gott erleben, etwas Besondres bedeuten. Aber unter Umständen können wir doch „Wunder nach Art der biblischen Wunder“ (S. 107) erwarten. Auf S. 49 hatte Stange gesagt, es sei „durchaus möglich, daß Wunder im Sinne der Bibel heute nicht mehr vorkommen“. Wie reimt sich beides mit einander? Ich glaube, daß Stange es für wahrscheinlich hält, daß Wunder wie Brotvermehrung und Wandeln auf dem Wasser und ähnliche Naturwunder heute nicht geschehen. Die Ähnlichkeit heutiger Wunder mit den biblischen soll darin liegen, daß es Ereignisse gibt, „die das Gegenteil von dem sind, was nach dem natürlichen Verlauf der Dinge zu erwarten war“, Ereignisse, „die ohne unsere Bitte nicht geschehen wären“, „Vorgänge, von denen wir auch nachträglich noch sagen müssen, daß sie ohne eine besondres Tat Gottes nicht stattgefunden hätten“ (S. 106). Hiermit ist das Problem in scharfer Weise formuliert. Ja mir will scheinen, daß der Kern der gesamten Wunderfrage von hier aus am deutlichsten entfaltet werden kann.

Man wird einwenden müssen: Uebersteigt es nicht stets unser

1) Der Wunderglaube, 1913, S. 30 f.

Erkenntnisvermögen, zu ermessen, was objektiv in einer bestimmten Weltlage möglich ist? Stange weist als Beispiel auf die Heilung einer schweren Krankheit hin. Vom Wunder könne man reden, „wenn nach allem menschlichen Urteil die Operation schlechterdings nicht gelingen konnte und der tatsächliche Erfolg auch dem objektiven Urteil ein unlösbares Rätsel aufgibt“ (S. 106). Gerade bei diesem Beispiel ist es deutlich, wie leicht wir die Grenzen des Erkennens überschreiten und mehr behaupten, als wir beweisen können. Wer will die Grenzen zwischen „unwahrscheinlich“ und „absolut unmöglich“ scharf ziehen? Wer will behaupten, daß eine Operation „schlechterdings nicht“ gelingen konnte? Im letzteren Falle wird ein gewissenhafter Arzt die Operation nicht vornehmen, denn es wäre vermessen und pflichtwidrig, in diesem Falle auf ein Wunder zu hoffen. Er darf nur operieren, wenn bei aller Unwahrscheinlichkeit des Gelingens ein wenn auch nur leiser Hoffungsstrahl ihm leuchtet. Sobald „schlechterdings“ die Aussicht auf Gelingen fehlt, wird er kaum den Mut haben, zur Operation zu schreiten. Auch in einem solchen Falle wird der, der ihn mit Zagen und Hoffen erlebt hat, von einem Wunder Gottes reden dürfen. Aber unmöglich ist es auch hier, dies „Wunder“ in einen ausschließenden Gegensatz zu allem Andern zu stellen und eine besondere Kategorie von Wundern der Gebetsanhörung festzustellen. In sehr vielen Fällen wissen wir nicht, was möglich und was schlechterdings unmöglich ist. Sobald aber irgend ein Ereignis schlechterdings unmöglich ist, wäre es Ueberhebung gegen Gott, wollten wir ihn darum bitten. Z. B. wem ein Arm amputiert ist, der wird nicht Gott um das Nachwachsen eines neuen Armes bitten. Wem ein lieber Angehöriger gestorben ist, wird Gott nicht um Auferweckung desselben zum irdischen Leben bitten. Er wird dies unterlassen, nicht weil Gottes Macht zu gering ist oder ein Gott gegenüberstehendes Naturgesetz dies verböte, sondern weil Gott durch die Tatsachen so nachdrücklich gesprochen hat, was sein Wille ist, daß der Mensch Gottes Willen sich demütig beugen muß. Die Auffassung, daß da ein Wunder vorliegt, wo Gott gegen alles sonst Mögliche handelt, führt in die gefährlichen Bahnen der Wunderlegende, die das objektiv Unmögliche übertreibt und Gottes Macht vorwiegend da sehen will, wo alle natürliche Voraussicht und Berechnung auf das Gegenteil hinweist. Gott tut seine Wunder nie so, daß sie „ganz offenkundig“, „abgesehen von der religiösen Deutung“ konstatiert werden können.

Auch Stange will diese Bahn nicht beschreiten. Aber er nähert sich ihr in einigen Wendungen (S. 14, S. 106) an.

Der Weltlauf verhüllt uns oft Gottes Walten; er scheint uns in Spannung mit Gottes Willen zu stehn. In dieser Lage steigert sich der Gottesglaube zum Wunderglauben: Gott kann auch gegen das Wahrscheinliche seinen Willen durchführen. Denn nicht die Welt und ihre Kausalität, sondern der lebendige Gott ist das letztlich Bestimmende und Wirkende.

Aber diese Entgegensetzung von Gott und Welt ist nur die eine Seite der Sache. Denn Gott spricht stets durch die Weltbegebenheiten zu uns. In einer langen Krankheit bereitet er uns allmählich auf die Lösung vom Leben vor. Es wäre unförmlich, wollten wir nicht neben dem hoffenden Gebet auch die Ergebung in Gottes Willen uns erkämpfen, wie Gott auch den Ausgang fügen will. Aus den Ereignissen redet Gott zu uns. Durch das Sterben eines lieben Menschen redet Gott ebenso vernehmlich zu uns wie durch seine Genesung. In diesem Falle fällt Gottes Wille mit der Naturordnung zusammen. Und doch sagen wir nicht, daß die Natur das Erste und Letzte, das Einzige ist, das zu uns redet. Sondern der überweltliche Gott redet sowohl durch die Naturordnung wie durch das von der Natur aus nicht zu bestimmende individuelle, persönliche Geschehen zu uns.

Die Grenzen unseres Erkennens lassen sich an folgender Alternative ganz klar machen. Ein religiös bedeutungsvolles Ereignis geht so wider alles Erwartete, daß der nichtreflektierende Gläubige sagt: Gott hat hier in besondrer Weise eingegriffen. Auf das Gebet eines Menschen hin ist wider alle Erwartung ein Außergewöhnliches geschehen. Aber es übersteigt unser Erkenntnisvermögen, wenn wir sagen: Gott hatte vorher etwas Anderes beschlossen. Jetzt hat er um des Gebetes willen seinen Entschluß geändert. Hiermit sagen wir mehr aus, als im religiösen Glauben beschlossen liegt. Die Ehrfurcht vor Gott aber verbietet es uns, einen Wechsel in Gottes Entschlüssen konstatieren zu wollen.

Wir können zwar nicht anders als mit menschlichen Worten von Gott reden. Und um die innere Lebendigkeit des Waltens Gottes zu bezeichnen, werden wir anthropomorphe Ausdrücke gebrauchen. Aber eine theozentrische Theologie wird an der Souveränität Gottes keinen Zweifel lassen dürfen. Sie wird betonen, daß durch unser Gebet Hindernisse in uns hin-

weggeräumt werden, die dem Walten Gottes entgegen stehen. Insofern wird man nie sagen dürfen: das Gebet bewegt Gott dazu, etwas zu tun, was sonst nicht in seiner Absicht gelegen hätte. Und doch wird man andererseits sagen dürfen, daß die Gebete ebenso wie das sittliche Tun bewegende Kräfte im Weltleben sind. Durch unser Gebet wird auch der Weltlauf geändert, und doch darf man das Gebet nicht so betrachten, als ob durch dasselbe Gott erst umgestimmt werde. Das Gebet muß stets in Unterordnung unter Gottes heiligen Willen geschehen. Wir können nicht sagen: ohne mein Gebet wäre dies oder jenes nicht geschehen. Ebenso falsch aber ist es zu sagen: Gleichviel ob ich bete oder nicht, es geschieht doch alles in genau gleicher Weise. Das äußere und das innere Geschehen sind so mit einander verbunden, daß wir hier keinen Unterschied zwischen beiden machen können.

Ich habe in meinem Buch über den Wunderglauben (1910) mich dagegen gewandt, daß man Gottes Walten nach Analogie eines starren Naturgesetzes auffassen müsse. Ich gebe den Einwendungen Steinmanns¹⁾, denen ich dankbar bin, zu, daß man ebenso sehr die entgegengesetzte Gefahr vermeiden muß, von Wandlungen in Gott zu reden. Wenn wir im Alten Testament Anthropomorphismen finden, in denen gesagt wird: es gereut Gott etwas (z. B. Gen. 6 6 f.; 1. Sam. 15 11; 2. Sam. 24 16; Ps. 106 45; Jer. 18 8; Amos 7 3, 6; Jona 3 10 f.), gibt, doch das Alte Testament selbst Fingerzeige, die es deutlich machen: die Empfindung fehlt nicht, daß diese Redewendung etwas falsch Anthropomorphes an sich hat. Denn Gott „ist nicht ein Mensch, daß ihn etwas gereuen sollte“ (1. Sam. 15 29; Numeri 23 19). Wir müssen die innere Lebendigkeit des göttlichen Waltens und die Unveränderlichkeit des Willens Gottes, seine Souveränität und die Immanenz seines Waltens vereinigen. Die Unveränderlichkeit Gottes drücken wir durch den Begriff der Ewigkeit aus. Wenn aber alles einzelne Geschehen in dem ewigen Willen Gottes gegründet ist, so wird dies leicht so aufgefaßt, als ob in einem vorzeitlichen Entschluß bereits alles festgelegt sei. Der Wille Gottes gewinnt dadurch starre Züge. Sagen wir umgekehrt, daß Gott immer neue Entschlüsse faßt, je nach dem Bedürfnis der Menschen, so tragen wir die Analogie des be-

1) Wunderglaube, Vorsehung und Welterkenntnis. In der Zeitschrift „Religion und Geisteskultur“, 1912 S. 65—92. Abgedruckt in seinem Buch: Die Frage nach Gott, 1914.

schränkten Menschenlebens in ihn hinein. Das konkrete Geschehen des täglichen Lebens mit seinem Wirrwarr verschiedener Strebungen wird getragen und durchwaltet von Gottes Liebeswillen. Daher muß die Äußerungsform des Willens Gottes eine konkrete, persönliche sein. Häring¹⁾ drückt es so aus: Gott „nimmt Rücksicht“ auf die persönlichen Bedürfnisse des Menschen. Aber auch in diesem Rücksicht nehmen liegt etwas Anthropomorphes. Die innere Lebendigkeit des konkreten Waltens Gottes, sein Gegenwärtigsein in jeder einzelnen Situation und inneren wie äußeren Not des Menschen wird damit betont. Aber sollte ein stetes Aendern Gottes gemeint sein, das durch das stetige Sich-ändern des Menschen veranlaßt ist, so wird damit wieder Gottes Erhabenheit beeinträchtigt. Gott ist in jeder Lebenslage gegenwärtig, immanent. Gott beherrscht aber auch jede Lage, er bringt in jeder seinen souveränen Willen zum Ausdruck. Sein Wille ist nicht unpersönlich nach Art eines Gesetzes zu denken. Vielmehr er ist persönlich und macht sich daher als Weisheit geltend. Alle näheren Ausführungen, die vom Eingreifen, Aendern, vom absoluten Wunder reden, sind anthropomorph, aber wir müssen oft in Anthropomorphismen reden, um die Lebendigkeit Gottes, seine Teilnahme an dem konkreten Leben in der Welt auszudrücken. Aber die andere Seite der Sache ist doch die: Gottes Wille war von Anfang an auf unser wahres Wohl gerichtet. Auch unser Glaube, aus dem unser vertrauendes Gebet hervorging, ist von ihm hervorgebracht. Unser Gebet samt seiner Erhörung darf darum als Gottes Werk betrachtet werden, ohne daß wir darum das Gute und Böse, das Materielle und das Ethische „in gleicher Weise“ aus dem Wesen Gottes abzuleiten genötigt wären. Gerade in der Lehre vom Gebet muß unsre Theologie nicht anthropozentrisch, sondern theozentrisch sein. Einige Ausdrücke meines Buches sind zu anthropozentrisch gefärbt. Nicht der Weltlauf, aber der Wille Gottes ist für uns das letzte, feststehende Wirkliche.

4.

Besonders wertvoll sind Stanges Ausführungen, soweit sie andre Verteidiger des Wunders kritisieren. Ich weise besonders auf die Kritik Herrmanns (S. 4—7), Beths (S. 41 ff.), Hunzingers

1) Dogmatik, 2. Aufl. S. 411.

(S. 43 ff.), Seebergs (S. 47 ff.; S. 58 ff.) hin. Auch bei meinem Buch über den Wunderglauben hat Stange (S. 36 ff.) einen schwachen Punkt aufgedeckt.

Im allgemeinen ist sein Streben darauf gerichtet, den Kontrast des religiösen Wunderglaubens und des wissenschaftlichen Weltverständnisses nicht zu verwischen. Er ist zwar nicht wie Herrmann der Meinung, daß die Gedanken des Glaubens in jedem Augenblick den Gedanken des wissenschaftlichen Erkennens widersprechen. Aber Stange will doch zeigen, daß der Gedanke des Wunders weder der Naturwissenschaft noch der Geschichtsforschung irgendwie zugemutet oder aufgedrängt werden darf. Die Naturwissenschaft kann durchaus nicht den Rahmen einer immanenten Weltbetrachtung verlassen. Auch wenn man ihr etwa zumutet, bei dem Gedanken der ersten Entstehung des organischen Lebens aus der Unerklärbarkeit der Sache auf eine transzendente Ursache zu schließen, so will Stange doch die religiöse Beurteilung nicht in den Lücken der wissenschaftlichen Welterklärung ansiedeln und den religiösen Glauben nicht als Erklärungsmittel für wissenschaftliche Probleme anwenden. Er läßt es vielmehr offen, daß die Naturwissenschaft eine Hypothese wie die Schellings von der ursprünglichen Zeugungskraft der Materie in früheren Weltperioden annehmen könnte. Sie wird jedenfalls bei einer immanenten Erklärung stehen bleiben. Stange hält somit religiöse Weltbetrachtung und Naturforschung streng auseinander. Er will beide nicht zu einem Ganzen zusammenziehen. Das Wunder hat innerhalb der religiösen Erfahrung seine Stelle, nicht innerhalb der wissenschaftlichen Welterklärung (S. 51—53).

In Bezug auf die Geschichtsforschung will Stange ebenso wenig aus der notwendigen Anerkennung von Tiefen im Geistesleben, die aller Forschung transzendent bleiben, aus der Anerkennung des Originalen, Schöpferischen der Persönlichkeit, des Rätselhaften und Geheimnisvollen die Annahme von Wundern erzwingen. Auch hier müsse die Geschichtsforschung den Immanenzgedanken nicht überschreiten. Offenbar gibt Stange hierzu eine ergänzende Ausführung in seiner neuesten Schrift über die Wahrheit des Christusglaubens (1915). Er will den Gegensatz von religiöser Gewißheit und wissenschaftlicher Forschung nicht dahin überspannen, als müßte der Historiker, um exakt zu arbeiten, seinen religiösen Glauben ganz zurückstellen. Es sei falsch zu meinen,

daß sich durch Ausschaltung des Glaubens eine Erforschung der Tatsachen ergebe, die von jedem Menschen anerkannt werden müßten. Vielmehr erfordert die Religionsgeschichte zu ihrem Verständnis, daß die Eigenart des religiösen Glaubenslebens beachtet werde. Nur der religiösen Erfahrung erschließe sich dies Gebiet völlig. Also müsse der Historiker auch die Eigenart der religiösen Erfahrung anerkennen. Bis hierher wird Stange unbedingte Anerkennung finden. Aber er folgert nun weiter. Zur Eigenart religiöser Erfahrung gehört auch der Wunderglaube, und zwar in dem Sinne, daß die biblischen Wunder (trotz aller berechtigten historischen Kritik) ein Sondergebiet bilden. Folglich müsse auch der Historiker diese Wunder in ihrer Eigenart stehen lassen. Mir scheint, der Historiker wird anerkennen müssen, daß der religiöse Glaube eine machtvoll bewegende Kraft in der Geschichte gewesen ist. Bei den Propheten, bei der Person Jesu, bei Luther, aber auch bei vielen Persönlichkeiten der alten wie der neuen Geschichte wird diese Betrachtung sich geradezu aufdrängen. Von diesen Persönlichkeiten ist eine umwandelnde Kraft in die Welt gedrungen. Der religiöse Glaube hat in das Weltleben „eingegriffen“. Daß Gott in diesen Persönlichkeiten wirkte und so durch Mose und die Propheten, durch Jesus und die Apostel in besonderer Weise wirkte, ist eine Aussage des Glaubens, die nicht unmittelbar und direkt in die Geschichtsforschung gehört. Sie liegt an ihrer Grenze. Denn die Geschichtsforschung hat es nicht mit Gott zu tun, sondern mit den die Geschichte gestaltenden Kräften. Zu ihnen gehört der religiöse Glaube. Gott selbst wird von der Geschichtsforschung niemals als erklärende Einzelursache für einen singulären Vorgang eingeführt. Dies will auch Stange nicht. Er will nur die Anerkennung der Eigenart des religiösen Glaubens auch für die Geschichtsforschung durchsetzen. Hierin hat er zweifellos recht. Wunder im Sinne der Realität der göttlichen Offenbarung, eine göttliche Leitung der Geschichte wird jede Betrachtung der Religionsgeschichte annehmen müssen, aber nicht die Wunder in dem Sinne des zweiten Stangeschen Wunderbegriffs.

Auch ich habe auf S. 11, 34 f., 33 f., 62, 73, 133 meiner Schrift über den Wunderglauben ebenso wie Stange betont, daß der Begriff des Wunders nur im Zusammenhange mit der religiösen Erfahrung gewonnen werden kann. „So darf der Begriff „Wunder“ weder der Naturwissenschaft noch der Geschichtswissenschaft auf-

gedrängt werden“ (S. 11, von mir gesperrt). Stange findet nun, daß ich im 9. Kapitel meines Buchs S. 114—125 diesem Grundsatz untreu werde und doch „den Wunderglauben auf die gleiche Ebene mit den naturwissenschaftlichen Gedanken“ stelle (S. 40 bei Stange). Die Folge sei dann, daß schließlich nicht der religiöse Glaube das Entscheidende sei, sondern „die Entscheidung über den Wunderglauben hängt letzten Endes davon ab, ob er sich in den Zusammenhang der für diesen Zweck nach Kräften eingeschränkten Naturerkenntnis einfügen läßt“ (S. 40). Ich gehöre also danach zu den schlechten Apologeten, die den Kontrast zwischen religiösem Glauben und wissenschaftlicher Welterklärung verwischen und durch eine zu leichte Lösung der Schwierigkeiten eine falsche, sichere Stimmung erwecken. In der Tat hat ja eine schlechte, unzureichende Apologetik dem Christentum oft genug geschadet.

Dem gegenüber sei es mir erlaubt, auf das eigentliche Ziel meiner Bemühungen hinzuweisen. Ich glaube zeigen zu können, daß wir trotz aller festzustellenden Kausalzusammenhänge niemals auf letzte Weltelemente kommen, aus denen wir alles kausal abzuleiten vermögen. Infolgedessen dürfen wir niemals aus der empirischen Kausalbetrachtung Schlüsse ziehen auf das, was im Weltganzen möglich ist. Die empirische Kausalbetrachtung wird oft zu einem metaphysischen Determinismus erweitert. Daß wir gesetzliche Zusammenhänge suchen müssen, wird oft zu der metaphysischen Betrachtung erweitert, daß jeder Weltzustand die notwendige Folge des vorherigen Weltzustandes ist und daß sich prinzipiell eine Weltformel finden lassen müßte, aus der alles einzelne Geschehen sich naturgesetzlich notwendig ableiten ließe. Dem gegenüber habe ich zu zeigen gesucht, daß nicht bloß das Individuelle, Konkrete, Anschauliche, sondern auch das Neue, Schöpferische, das es in der Welt gibt, abgesehen von aller religiösen Weltbetrachtung anerkannt werden muß. Das Verhältnis der religiösen Weltbetrachtung zur wissenschaftlichen Welterforschung wird ein ganz anderes, wenn der religiöse Glaube sich gegenüber eine Welterkenntnis hat, die rein naturgesetzlich und deterministisch vorgehen muß, oder eine solche, in der es Neues, Ursprüngliches, Schöpferisches gibt. Eine andere Frage ist es, ob es mir gelungen ist, diese Erkenntnis genügend zu begründen und wissenschaftlich zu vertreten. Stange wendet gegen meine Ausführungen über das Kausalitätsprinzip Wichtiges ein (S. 37—40). Ich gebe zu,

daß meine Ausführungen ergänzungsbedürftig sind. Ich habe die verschiedenartigen Anwendungen des Kausalitätsprinzips nicht genügend beachtet, da ich nur die eine Frage im Auge hatte, ob die Kausalbetrachtung das Schöpferische, Neue, das innerhalb des Kausalzusammenhanges auftritt, ausschließt oder nicht. Letztlich ist es immer noch meine Meinung daß das Kausalprinzip verschiedener Anwendungen fähig ist, während Stange nur eine Art von Kausalität, die Naturkausalität vertritt und daher zu einem Determinismus¹⁾ gelangt.

Das Verdienstliche des Stangeschen Buches liegt einerseits in einer scharfen Kritik der bisherigen Lösungsversuche des Problems. Er vernichtet alle allzu bequemen Lösungsversuche. Er hat eine klare Erkenntnis der Eigenart und Selbständigkeit des religiösen Wunderproblems. Doch scheint mir, daß sein Versuch, den allgemeinen Schleiermacherschen Begriff von Wunder mit dem speziellen Hofmannschen Begriff der heilsgeschichtlichen Wunder zur Einheit zu verbinden, nicht standhält. Beide Begriffe lassen zu unvereinbaren Gegensätzen auseinander.

1) Einleitung in die Ethik II S. 190 ff.